

L'Autre est-il d'ailleurs? Identité et culture dans *La Mère du printemps* de Driss Chraïbi

Yaw Oteng
University of Cincinnati

L'Autre, tel qu'il est analysé par Julia Kristeva (1988) et Homi Bhabha (1994), constitue une partie intégrante du Même car pour la psychanalyste ainsi que pour le critique, chaque culture comporte ses propres altérités. En me basant sur cette idée, je vais analyser dans cet article la manière dont l'imaginaire littéraire interroge la problématique de la culture afin de voir comment les identités qui sous-tendent le devenir culturel maghrébin deviennent des sites de conflits et de déplacements. En faisant l'analyse ponctuelle de *La Mère du printemps* (1982) de Driss Chraïbi, je dégage les affrontements des identités en présence à un moment où la culture doit faire face à l'impératif douloureux d'ouverture identitaire.

Dans *La Mère du printemps* (1982), la culture se révèle une arène identitaire soumise aux forces du pouvoir transformateur du temps et de l'histoire. Dans cet ouvrage, les affrontements culturels posés normalement dans leurs dimensions oppositionnelles sont repensés par Driss Chraïbi. Cet auteur marocain qui vit actuellement en France situe le débat culturel maghrébin non seulement par rapport à la colonisation occidentale et à l'islamisation des cultures indigènes mais aussi par rapport aux guerres tribales africaines. La double problématique de l'identité et de la culture se voit alors pensée dans cette oeuvre au sein de trois espaces: précolonial, colonial et postcolonial. A travers ces trois espaces historiques, la culture chez Chraïbi se révèle un lieu limitrophe fait de contestations identitaires et toujours en devenir perpétuel pour reprendre une définition chère à Homi Bhabha (1994):

The borderline work of culture demands an encounter with 'newness' that is not part of the continuum of past and present. It creates a sense of the new as an insurgent act of cultural translation. Such art does not merely recall the past as social cause or aesthetic precedent; it renews the past, refiguring it as a contingent 'in-between' space,

that innovates and interrupts the performance of the present. The 'past-present' becomes part of the necessity, not the nostalgia, of living. (*The Location of Culture*: 7)

La nostalgie dont parle Bhabha et le passé auquel on se réfère pour donner crédibilité au présent culturel du Maghreb sont problématisés dans *La Mère du printemps*. Traitant la problématique de l'identité à travers une écriture historique, Chraïbi fait de l'imaginaire littéraire le lieu contestataire du monologisme culturel. Du passé précolonial où les tribus s'affrontent, au présent postindustriel où les cultures se valent, en passant par la conquête islamique du Maghreb, Driss Chraïbi met l'accent, dans *La Mère du printemps*, sur la pluralité discursive de la culture. Ici, l'identité est posée non seulement en fonction d'une communauté culturelle mais aussi en termes des différences individuelles qui donnent forme au tout culturel.

Situant la première section de son roman au XX^{ème} siècle et la deuxième partie en 700 après J-C, Driss Chraïbi se penche sur les problématiques de l'homogénéité culturelle et de l'origine de l'identité par rapport à la communauté berbère et au Maghreb en général. Dans cette oeuvre, le romancier positionne le Berbère non seulement par rapport à lui-même mais aussi par rapport à la civilisation islamique et à la culture occidentale. C'est pourquoi le fait d'être Berbère, désignation globale et générale, n'exclut pas néanmoins des spécificités identitaires des tribus différentes dans cet ouvrage. Narrant l'histoire des Berbères avant l'avènement des Arabes, Chraïbi se concentre dans la deuxième section de son livre sur les Aït Yafelman, tribu autochtone, établie au bord de la rivière l'Oum-er-Bia, la mère du printemps. Cette tribu dont le chef est Aswaw ne constitue qu'une partie de la grande communauté berbère dispersée à travers l'espace Maghrébin. Unie par la langue, la communauté berbère faite de tribus différentes, s'émeut pourtant des diverses pratiques coutumières qui identifient distinctement l'individu et la tribu. C'est pourquoi étant Berbères, les Aït Yafelman et les Far'oun partagent certains éléments culturels identiques, mais divergent aussi par rapport aux autres. Si les Far'oun construisent leurs maisons avec des pierres, les Aït Yafelman de leur part bâtissent les leurs avec de l'argile (*La Mère du printemps* : 65). Aussi est-il vrai que si le coq est un animal quasi-sacré pour les Berbères Ait Yafelman dans leur espace culturel, cet animal ne comporte aucun tabou pour les Far'oun. Les Far'oun et les Aït Yafelman font donc partie de la communauté berbère mais ils se positionnent différemment par rapport à des interdits culturels distincts. La culture berbère en tant que phénomène communautaire n'exclut pas alors les spécificités et des différences identitaires internes qui rendent l'ensemble culturel possible.

C'est dire que la communauté culturelle berbère existe mais les relations identitaires qui rendent possible ce commun culturel se concrétisent néanmoins par la mise en pratique de faits culturels propres à chaque tribu. Parlant à des Far'oun venus s'installer chez leurs frères les Aït Yafelman, après avoir été expulsés de leurs terres par les conquérants islamiques, Aswaw, chef

des Aït Yafelman, met l'accent non seulement sur la dialectique de la communauté berbère et mais aussi sur les spécificités identitaires par une forte métaphore fluviale. Aswaw utilise l'Oum-er-Bia, fleuve qui vit de ses tributaires, comme une communauté humaine qui ne peut survivre sans les contributions de ces membres. Expliquant comment les apports des tributaires deviennent le support indispensable au fleuve principal, Aswaw déclare:

Oui, mais il [le fleuve] ne peut pas vivre longtemps rien qu'avec ses sources. Le nourrissent ses affluents, quantité de rivières et de ruisseaux, qui eux non plus, ne peuvent pas survivre seuls. Chacun d'eux apporte son eau. Et si une seule rivière cesse de lui apporter son eau, eh bien! le fleuve tarit. C'est déjà arrivé. (*La Mère du printemps* : 67)

Si par analogie, le réseau fluvial Oum-er-Bia se donne à voir comme une communauté humaine, le vouloir-vivre ensemble qui sous-tend la vie culturelle se voit ici posé métaphoriquement par Aswaw en termes d'un partage obligatoire par les différents membres. C'est donc très significatif que le chef Berbère met l'accent non seulement sur le tout culturel mais aussi sur les différences individuelles qui font vivre dialectiquement l'ensemble. Le fait que le chef de la tribu ne sélectionne pas certains attributs identitaires au détriment des autres démontre clairement comment le tout communautaire peut s'apprécier pleinement par la reconnaissance de toutes les ressources humaines. Vue dans cette perspective, "la berberité" se reconnaît alors par rapport à une société dont la dynamique culturelle même se construit sur les bases vitales des contributions de toutes les tribus différentes.

Mais si, sur un plan plus large, la communauté culturelle berbère se concrétise dans les valeurs des tribus différentes, ce sont les mêmes mécanismes de différences identitaires qui se révèlent comme la force vitale de la tribu Aït Yafelman elle-même. Comme dans la grande communauté berbère, l'espace tribal fonctionne comme un lieu dont les capacités intellectuelles individuelles deviennent les ressources indispensables au maintien de l'ensemble culturel. C'est que la même dialectique de l'altérité et de l'identité qui se voit au sein de la culture berbère en général, se concrétise, de manière restreinte, au niveau des pratiques culturelles de la tribu Aït Yafelman. Cette idée se capte dans l'analogie qu'Aswaw établit encore entre le réseau fluvial et le partage identitaire qui constitue la logique de la co-existence des Aït Yafelman au sein de leur propre espace culturel:

C'est ainsi de nous autres, les Aït Yafelman, les Fils de l'Eau: nous ne sommes pas une seule famille, mais plusieurs; une seule tribu, mais plusieurs. Et cependant, nous formons une seule et même communauté. Chacun d'entre nous apporte ses

capacités propres, son expérience de la vie, son honneur et sa bravoure dans ce qu'il sait faire avec ses mains et dire avec sa langue. (*La Mère du printemps* : 67)

Le lieu culturel et social devient donc un topos fait de liens entre des identités différentes constituant "un être singulier pluriel" comme nous le dit bien Jean-Luc Nancy (1996). Chez Chraïbi, le commun culturel, vécu ensemble, se veut donc un espace de différences identitaires partagées. On ne peut donc pas parler de la culture du Même sans la positionner par rapport à un réseau d'altérités qui lui donne forme. Cherchant à établir la pluralité qui rend possible la culture Aït Yafelman, Chraïbi nous fait voir l'ensemble sans pour autant négliger les différences identitaires. L'Autre devient par là une partie intégrante du Même formant tous les deux le noyau de l'identité dans *La Mère du printemps*. Ce que cette déclaration met en relief est la dialectique que constitue le vécu communautaire sans laquelle la culture Aït Yafelman ne peut se concrétiser. La pluralité discursive sous-jacente à la production culturelle ne constitue donc pas un relativisme fragmentaire mais une logique de communications identitaires.

Mais à travers les différences identitaires partagées, la culture du Même est en effet vécue dans l'harmonie aussi bien que dans la contestation. L'*agon* constitue donc une composante importante de ce lieu identitaire partagé que constitue la culture berbère dans *La Mère du printemps*. Cet espace social, apparemment harmonisé par le commun culturel, est posé en termes de conflits historiques par le père de Hineb, le futur beau-père d'Aswaw. Cherchant à inculquer à sa fille l'histoire berbère, Far'oun le Borgne, chassé de sa terre natale par les Arabes conquérants, remonte au passé lointain afin de raconter les guerres tribales, voire fratricides qui existaient chez les Berbères avant l'avènement de l'Islam:

Passé encore pour les guerres sans nombre, intestines, intertribales! Elles remontaient à la nuit des temps. Mais elles avaient lieu entre frères, pour une femme, une récolte, du bétail, et la plupart du temps sans aucune raison, pour le plaisir de tuer... La tribu vaincue se soumettait aux vainqueurs, devenait vassale, ployait le joug, trimait. Jusqu'au retournement de l'Histoire qui la rendait libre de nouveau — ou souverain à son tour. Et cela le long des siècles, partout où il y avait des communautés d'Imazighen. (*La Mère du printemps* : 58)

Cette narration de l'histoire mise dans la bouche d'un Berbère en fuite au moment de l'islamisation du Maghreb, redevient à son tour une réécriture du passé parfois idéalisé à outrance par les écrivains soucieux de traiter l'Afrique précoloniale comme un topos de la non-violence intraculturelle. Far'oun devenu Borgne par suite de la conquête arabe se positionne comme l'Autre par rapport aux étrangers conquérants mais son altérité n'est qu'une autre

dimension de l'altérité historique contenue à l'intérieur de sa propre communauté berbère. C'est dire qu'avant l'avènement de l'Islam au Maghreb, les Berbères eux-mêmes vivaient leurs propres situations de marginalisation et de domination par rapport aux séries de guerres fratricides.

Au moment de l'islamisation du Maghreb, cette marginalisation historique à l'intérieur de l'espace du Même se voit révélée par la situation inférieure des Far'oun envers les Aït Yafelman. Les Far'oun sont des Berbères comme les Aït Yafelman mais leur demande d'hospitalité auprès des Aït Yafelman exige un certain abaissement de leur status social. Les Far'oun seront assimilés culturellement par les Aït Yafelman, un fait qui s'accomplira par le mariage de Hineb, seule figure féminine rescapée parmi les Far'oun, à Aswaw, chef des Aït Yafelman. C'est dire donc que la marginalisation ne se limite pas seulement à l'avènement de l'étranger conquérant mais se révèle aussi bien dans la domination qui s'effectue à l'intérieur de la communauté berbère faite de ses propres altérités.

C'est en raison de cet *agon* intra-culturel, c'est-à-dire des contestations au sein de l'identité communautaire, qu'on peut comprendre l'ambivalence que Homi Bhabha considère comme étant le propre de la communauté culturelle. Faite de haine et d'amour, cette ambivalence remet en question toute homogénéisation de la culture et fait de l'instabilité le caractère premier de tout espace culturel. Considérée ainsi, la marge culturelle, c'est-à-dire, l'altérité, cesse d'être l'étrangeté inconnue mais devient une composante de l'identité du Même comme nous le déclare Homi Bhabha (1990):

Once the liminality of the nation-space is established, and its "difference" is turned from the boundary "outside" to its finitude "within", the threat of cultural difference is no longer a problem of "other" people. It becomes a question of the otherness of the people-as-one. (*Nation and Narration*: 301)

C'est cette différence culturelle qui s'inscrit au sein de l'espace maghrébin à travers la co-existence conflictuelle des Berbères.

Cette altérité du Même qui déstabilise l'harmonisation de l'identité communautaire est repensée au niveau de l'individu chez Julia Kristeva (1988), car pour elle, nous sommes tous "étrangers à nous-mêmes":

Figure de la haine et de l'autre, l'étranger n'est ni la victime romantique de notre paresse familiale, ni l'intrus responsable de tous les maux de la cité....Étrangement, l'étranger nous habite: il est la face cachée de notre identité, l'espace qui ruine notre demeure, le temps où s'abîment l'entente et la sympathie...symptôme qui rend le <nous> problématique, peut-être impossible,

l'étranger commence lorsque surgit la conscience de ma différence et s'achève lorsque nous nous reconnaissons tous étrangers, rebelles aux liens et aux communautés. (*Étrangers à nous-mêmes*: 9)

Dans *La Mère du printemps*, c'est au moment de l'Islam conquérant que les débats intraculturels rendent la co-existence évidente des Aït Yafelman une situation précaire. Cette situation se voit dans la confrontation d'Aswaw avec le Conseil des Anciens. L'élément conçu par le Conseil des Anciens comme nécessaire pour résoudre le problème de l'islamisation est l'héritage culturel des Aït Yafelman, une revendication qui ne fait aucune interrogation du passé à la lumière des événements troublants du présent. Aswaw, visionnaire marginalisé au sein de la tribu, voit clairement le danger de cette dépendance vis-à-vis du passé faite de mots mais vidée de toute solution réelle pour le problème de l'identité culturelle actuelle:

Combien de fois n'a-t-il pas prévu la catastrophe des mots! Car il sait que maintes tribus, jadis vigoureuses, se sont désagrégées parce qu'elles s'étaient reposées sur leur passé. Et pas simplement des tribus, mais des peuples entiers: Roum, Phéniciens, ceux du *Yunam*, ceux de *Misr*... dont les aèdes racontent maintenant l'histoire, belle et triste en vérité. (*La Mère du printemps* : 95)

Devenu étranger au sein de sa propre culture, Aswaw incarne cette étrangeté interne, c'est-à-dire, la marge interrogatrice de la tradition, qui amène la transformation identitaire nécessaire à la survie des Aït Yafelman. C'est pourquoi Aswaw ne veut pas que les Aït Yafelman meure à cause d'un manque de vitalité culturelle:

La terre rajeunit à chaque printemps, le fleuve aussi, l'Océan. Pourquoi pas nous? Vivant pour nous seuls depuis des âges et des âges, à l'intérieur de notre territoire, nous nous sommes appauvris en idées. Nous avons besoin de renouveau. Ce qui risque d'être notre mort va nous redonner la vie. (*La Mère du printemps* : 138)

Si Aswaw adopte une politique d'ouverture culturelle au moment où les Arabes assimilent le Maghreb entier, c'est qu'il sait que sa tribu ne peut survivre le tourbillon culturel que par un compromis identitaire. "Le peuple des Imazighen va se disperser" à travers cette politique mais historiquement "il l'est déjà, dispersé. Depuis la nuit des temps. Une tribu par-ci, une autre là-bas...Et à l'intérieur de chacune d'elles, la dispersion en clans" (*La Mère du printemps*: 119).

Mais, en cherchant à préserver la vie de sa tribu par la voie de l'ouverture culturelle, Aswaw reconnaît la transformation identitaire qui va s'opérer à l'intérieur des Aït Yafelman

eux-mêmes. Yassin, nom arabe qu'il donne à son fils, et le voyage interminable qui devient le lot de son peuple soulignent en fin de compte l'impossible retour aux sources. En devenant le porte-parole de la grande communauté musulmane, Aswaw, le chef des Aït Yafelman, devient la figure la plus accomplie du mélange identitaire. Aux prises avec son propre clivage identitaire mais conscient aussi de la force de la transformation culturelle, Aswaw n'est pas de ces héros qui se battent contre leur identité double. Il accepte l'altérité de l'identité comme un fait de la vie. A travers Aswaw, l'écriture de Driss Chraïbi fait montre d'un "devenir-autre" qui est en fait un synonyme d'un "devenir-minoritaire". Converti à l'Islam mais conscient aussi de son origine berbère, Aswaw est en fait un personnage double qui vit journallement son déplacement identitaire et son aliénation culturelle. Au niveau narratif, Aswaw devenu Imam Filani narre sa propre vie et s'interroge sans cesse sur sa situation identitaire devenue maintenant non seulement un long voyage mais aussi une lutte dialectique entre le Berbère et le musulman, deux faces de la même médaille:

Qui gagnera? Le Berbère ou le musulman? Moi ou moi? Les marches sont raides et hautes. L'une après l'autre, péniblement je les gravis. Avec moi, monte une très ancienne patience, venue du fond de tous les âges, et qui portera ses fruits dans les siècles à venir. Qui arrivera en haut le premier? Le croyant ou le païen? L'appel à la prière, nous le lancerons tous les deux avec la même foi....Dieu jugera, la Mère du printemps aussi. (*La Mère du printemps*: 212)

Le lieu culturel ne constitue donc pas seulement "la reprise harmonieuse des différences" comme nous le déclare Kristeva (1988:10) mais aussi le topos conflictuel des identités variées. La trahison, par Aswaw du chef des Arabes conquérants, qu'il prétend aimer "à la folie des aïeux tout en le détestant" (*La Mère du printemps* : 212), est aussi l'indice de l'ambivalence sous-jacente à l'identité culturelle en général. La trahison d'Aswaw au sein de la communauté musulmane s'apparente sur le plan le plus large à l'action des Berbères qui se disputent à l'intérieur de leur propre communauté. Si les Berbères eux-mêmes s'entretuent et les Afriks, Berbères aussi, trahissent leurs frères en vue d'un gain éventuel, on peut regarder le geste d'Aswaw comme faisant partie de la co-existence des identités différentes. C'est cet *agon* historique qui pousse à l'impossibilité toute tentative de représenter l'histoire du Maghreb par référence à une seule identité et à un seul passé. C'est en raison de cette idée que Danielle Marx-Scouras déclare:

By writing about the origins of Islam in the Maghreb, Chraïbi provides a genealogical perspective that restores the complexity of struggles and competing

interests to the image of a reality from which oversimplified myths of origins spring. This is the reality that nationalists and fundamentalists often seek to deny, as if the Maghreb were not a site where Africa, Europe, and the Middle East intersect- a potential stage for the inter-play of cultural diversity, ethnic pluralism, and multilingualism. (1992: 141)

Ce Maghreb pluriel qui souligne l'identité des Aït Yafelman devient l'idée maîtrise de la première partie du roman qui, en fait, sert d'épilogue. Située au XXème siècle, cette section démontre une co-existence des Arabes et des Berbères islamisés. Le déplacement identitaire qui s'est opéré au sein des Aït Yafelman au moment de l'islamisation du Maghreb se voit alors accompli quand, treize siècles après Aswaw, la tribu devenue musulmane, s'établit non près d'une rivière mais dans une région désertique montagneuse. La tribu islamisée vit alors une autre dimension de la diaspora, une diaspora qui se voit à travers son déplacement géographique et sa transformation identitaire. Raho Aït Yafelman devient l'avatar moderne d'Aswaw car, comme son ancêtre, il doit lutter avec sa tribu contre l'assaut de la culture occidentale.

C'est très significatif que Chraïbi commente l'empreinte de la culture occidentale non seulement sur Raho le Berbère mais aussi sur les Arabes en général. Chraïbi semble montrer qu'au sein de l'espace maghrébin présent, l'effet d'aliénation provoquée par la présence de la culture occidentale est devenu une force incontournable pour toutes les cultures déjà existantes. L'islamisation du Maghreb qui provoque la marginalisation des Berbères est comparée à la colonisation française qui, à son tour, soumet Arabes et Berbères à des valeurs identitaires occidentales. Les Arabes "comptaient à présent par écrit, les dates et l'argent, à la façon des [Européens]" et Raho Aït Yafelman, le Berbère qui "avait appris leur langue", doit aussi se servir de "quelques mots de [français]"(15) pour pouvoir vivre. Et si les fonctionnaires venus de la ville cherchent à donner des étiquettes à des individus de la tribu, c'est que l'identité d'une tribu déjà double confronte une fois de plus un nouveau processus de transformation à travers la culture occidentale. Au sein de l'espace culturel tribal, c'est Raho Aït Yafelman qui est amené à la conclusion amère que sa tribu ne dispose pas d'outils nécessaires pour résister finalement aux forces de la transformation culturelle postcoloniale:

Raho savait bien que les ressources de l'âme humaine étaient inépuisables et que lui et les siens avaient d'année en année utilisé toute sorte d'artifice et de subterfuges pour échapper à la loi du plus grand nombre et pour essayer de préserver leur paix. Mais il savait également que ce n'étaient là que ruses d'enfants et que viendrait fatalement un jour où toutes les montagnes seraient rasées-et alors où serait le refuge? Il interrogea le ciel. (*La Mère du printemps* : 41-2)

Contrairement à l'islamisation du Maghreb qui s'est faite à travers la guerre, il s'agit maintenant de "la science elle-même (ce joyau de l'Occident)" (42). Chaque moment historique dispose de sa propre manière de transformation et la condition moderne de la tribu se traduit par la présence de fonctionnaires autochtones citadins. C'est à travers ces fonctionnaires que "les montagnes", lieu d'une tribu déjà déplacée, "seraient rasées". Comme leurs ancêtres, les membres de la tribu Aït Yafelman déjà islamisés, seront appelés à se disperser à cause précisément de la modernisation. C'est que le transfert de la culture occidentale qui effectue éventuellement la transformation des Aït Yafelman ne se fait pas par l'Occident lui-même mais à l'intérieur de l'espace maghrébin par les indigènes déjà assimilés. Devenir Autre revient par là à vivre les deux conjonctures historiques de dispersion et de transformation.

C'est en insistant sur cette transformation perpétuelle que Driss Chraïbi fait du renouveau culturel une composante essentielle de l'identité d'un peuple. A travers *La Mère du printemps*, Chraïbi nous rappelle que situer la culture à un seul moment historique et parler de l'identité sans les transformations vécues à travers le temps et l'espace reviennent à positionner l'identité dans un temps abstrait. C'est seulement avec la dimension historique de la culture qu'on peut éviter les discours essentialistes et polarisants qui négligent la dynamique de l'Autre au sein de la dimension vivante du Même. Et si la diaspora veut dire la dispersion du Même culturel, voire d'une communautaire culturelle à travers la transformation temporelle et le déplacement spatial, *La Mère du printemps* nous montre bien que la diaspora maghrébine est aussi interne qu'externe. Dans l'espace maghrébin, la voix de l'Autre qui effectue cette diaspora s'incarne premièrement dans les différences identitaires au sein de l'espace culturel berbère lui-même. C'est cette voix qui se concrétise dans l'islamisation effectuée par les Arabes chez les Berbères et l'occidentalisation subie par les deux à l'avènement des Européens.

Bibliographie

- Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994
_____. *Nation and Narration*. London: Routledge, 1990.
Chraïbi, Driss. *La Mère du printemps*. Paris: Seuil, 1982.
Kane, Cheikh Hamidou. *L'Aventure ambiguë*. Paris: Julliard, 1961.
Kristeva, Julia. *Étrangers à nous-mêmes*. Paris: Gallimard, 1988.
Marx-Scouras, Danielle. "A Literature of Departure: The Cross-Cultural Writing of Driss Chraïbi," *Research In African Literatures* 23(2) (1992): 131-144.
Nancy, Jean-Luc. *Être singulier pluriel*. Paris: Galilée, 1996.